60e ANNEE (6 SÉRIE) N° 33 17 AOUT 1950

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

MÉDECINE et PÉCHÉ

Il fut un temps où, seuls, psychologues et, surtout, hommes d'église dissertaient du péché. Ce temps n'est plus. Un troisième interlocuteur intervient, le médecin. Ecoutons son message, quitte à préciser ensuite les positions respectives de la science et de la morale.

I. — Message de la médecine

Les dimensions restreintes de cet article ne permettent pas d'entendre le concert entier de conseils, de précisions, d'aperçus nouveaux qu'apportent les ouvrages récemment publiés. Signalons simplement quelques échantillons.

Folie lucide ? Le scrupule religieux. *Etude clinique et traitement*, par le docteur A. F. G. (In-16 [18 x 12 1/2], 50 p. — Vitte, 1948). — Il s'agit d'une plaquette, éditée « à la mémoire du R. P. Eymieu, saint religieux et profond psychologue ». Témoignage d'un médecin, « arrivé au soir d'une longue carrière médicale et qui a vu beaucoup souffrir ». Il souligne l'aspect souvent héréditaire du scrupule dans les milieux arthritiques et chez les émotifs. Bonne description clinique du scrupule : phobie angoissante, doute obsédant, impossibilité d'avoir une évidence pendant l'examen de la faute. Traitement médical : bonne hygiène générale, vérification du fonctionnement endocrinien. Au directeur de conscience, le docteur A. F. G. conseille de ne pas braquer le pénitent sur l'examen de conscience détaillé. Seule, « l'évidence fulgurante » doit guider le scrupuleux dans l'examen de sa culpabilité. En somme, rappel utile de données traditionnelles.

Les confesseurs et directeurs diront simplement que l'évidence est plus fulgurante pour le directeur que pour le scrupuleux. Ce dernier, dès qu'il sait se servir de « l'évidence fulgurante » n'est, déjà, plus scrupuleux.

Le Scrupule, par Jean Jérôme. Préface du professeur Baruk (In-16 [18 x 12], 136 p. — Bloud et Gay, 1950). — Le professeur Baruk avait écrit : « La notion d'une fonction réelle de la conscience morale faisant partie intégrante de la nature humaine est absente de l'œuvre de Freud ». (*Psychiatrie morale*, p. 49). Il félicite l'auteur, dans la préface donnée au livre de Jérôme, d'apporter dans la question du scrupule une note juste. Le scrupuleux ne souffre pas d'un excès de conscience morale. « Ce n'est pas du tout à l'exagération de la conscience morale qu'est dû le scrupule obsédant, mais à un mauvais fonctionnement de la volonté » (p. 7). Il y a dans la conscience de culpabilité du scrupuleux, à la fois, l'intelligence de principes violés, le sentiment d'une défaillance et une modification de l'affectivité. La guérison est donc affaire de synthèse et d'harmonie. Elle n'est pas le fait de la psychanalyse qui, en mettant l'accent sur l'examen de conscience, risque d'aggraver le cas. Elle dépend, pour la plus large part, de l'effort intelligent du directeur de conscience qui saura, en s'appuyant sur la délicatesse de conscience de son pénitent, regrouper les forces de la volonté en orientant vers le bien, vers le don de soi, cette volonté généreuse. On saura gré à M. l'abbé Jérôme d'avoir exactement situé par rapport à la pensée freudienne et à celle d'Adler, le scrupule religieux Le chap. VII (Moralistes antiques et Lecteurs spirituels) est bien bref : 12 pages. Sa place paraîtrait plus indiquée au début.

L'éducation sexuelle et affective, par le docteur Berge. (In-16 [18 x 12], 174 p. — Editions du Scarabée, Paris, 1948). — Nous ne citerions même pas cet ouvrage qui apporte, après tant d'autres, des notions sur le développement sexuel et sentimental, s'il n'était caractéristique d'une tendance. L'éminent auteur donne, dans les deux premières parties (pédagogie et sexualité ; psychologie et sexualité), des conseils basés sur sa grande expérience d'éducateur. Il leur donne un fond de tableau psychanalytique, ce qui est parfaitement son droit.

Mais l'ouvrage se termine par une troisième partie qui appelle des réserves : *Morale et sexualité*. Posant en principe que le péché est la violation d'une règle, qu'il peut y avoir à côté de la règle religieuse, la règle de la vie sociale et du développement individuel, l'auteur en arrive à cette conclusion qu'il faut trouver, en somme, une règle morale adaptée à chaque cas. Ce qui est bon pour l'un peut être parfaitement défendu à l'autre :

> « Ce qui serait une défaite pour l'un sera une victoire pour l'autre ; chez un inhibé sexuel d'âge adulte l'apparition de ce que l'on nomme « mauvaises habitudes », peut, dans certains cas, marquer la chute d'une barrière névrotique, c'est-à-dire le premier pas vers le retour à la santé. Tel régressera ou s'enlisera en fréquentant les prostituées, tel autre trouvera chez celles-ci un moyen de dépasser le stade des plaisirs solitaires ou, peut-être, de vaincre un narcissisme borné et se donnera par là des chances d'accéder, à plus ou moins brève échéance, à la perfection d'un véritable amour » (p. 165).

Et plus loin :

> « D'un point de vue purement social, les questions d'eugénisme, de limitation des naissances et même

d'union libre, de polygamie ou de n'importe quelle pratique sexuelle, ne peuvent être envisagées qu'en fonction des circonstances de temps, de lieu et d'opportunité » (p. 170).

Malgré le grand respect que l'auteur manifeste envers l'Eglise, qui ne voit qu'un tel relativisme est en contradiction avec la Morale qui est *une.* ?

Le déséquilibre psychique, par le Dr Borel. (In-8 [13 x 22], 375 p. — Presses universitaires, 1947). — Le docteur Borel donne une bonne définition du déséquilibre psychique : « le déséquilibre psychique n'est pas autre chose que la somme des déséquilibrations partielles de l'humeur, du caractère, et de l'émotivité, auxquelles on peut ajouter, à titre accessoire, celles de l'instinct et de l'intelligence » (p. 39). Partant de cette définition, il souligne, dans son ouvrage, que sur ce déséquilibre viennent se greffer d'autres troubles mentaux. Le déséquilibre serait fait, en définitive, d'un défaut d'harmonie favorisant l'apparition d'une maladie mentale. C'est l'histoire de la plante et du terrain.

Ouvrage de spécialistes, très intéressant pour eux, par le grand nombre d'exemples apportés. Mais l'ouvrage se termine par un livre III qui intéresse le moraliste : « *la morale du déséquilibre psychique* ». Cette partie importante débute par une définition de la morale :

« La morale est une forme de la sensibilité. Cette modeste origine, tout organique, n'offense pas sa spiritualité et ne diminue en rien sa valeur exemplaire. Elle lui donne, au contraire, sa force, son élan, sa pérennité... Elle naît de la petite tendance altruiste primitive que la nature a mise au cœur de l'homme, se développe à la faveur de la vie sociale, y prend une sorte d'accroissement collectif et s'élève peu à peu jusqu'aux sentiments intellectuels et aux aspirations idéalisées » (p. 277).

On conçoit aisément les conséquences d'un tel départ : — la morale est une moyenne, toute naturelle, entre instincts égoïstes et instincts altruistes; — le déséquilibré est celui qui ne réalise pas cette harmonie (p. 358) ; la société se défend contre le débordement de l'instinct égoïste qui la gêne ; responsabilité et culpabilité sont à envisager en fonction de cela. — La morale est donc toute relative, toute naturelle, puisque simple résultat d'une sorte de distillation sociale. En somme, le déséquilibré est un malchanceux qui se heurte à la société et que la société, par auto-défense, a le droit de mettre à l'abri et même de punir. L'homme moral est une réussite, réussite à laquelle l'homme ne collabore en rien. — Evidemment, il n'est pas question de Dieu, ni même de relèvement ou d'amélioration.

L'univers morbide de la faute, par le Dr Hesnard. (In-8 [13 x 22], 470 p. — Presses universitaires, 1949). — Ouvrage considérable, et par la personnalité de l'auteur, et par la documentation apportée. Signalons brièvement que la pensée du Dr Hesnard part d'une critique de la psychanalyse. Pour Freud, c'est la *libido*, pour Adler, c'est l'instinct de puissance qui, réussissant à s'harmoniser avec le milieu, ou échouant dans l'entreprise, donnent l'homme normal ou le névrosé. Très exactement, le Dr Hesnard souligne la base trop étroite de ces théories. L'homme est moral et se développe dans un milieu moral. C'est donc le comportement général qu'il faut étudier. Si l'homme, « à l'état naissant », se heurte à l'éthique du milieu, il en résulte un sentiment de culpabilité.

Mais quelle est l'origine de la morale pour le Dr Hesnard ? Il précise que « la morale vraie, concrète, réelle, se construit dialectiquement de bas en haut » (p. 452). Si c'est vrai, on ne comprend pas que d'aptitudes immorales originaires puisse naître la morale. Le Dr Hesnard ne le comprend pas, en effet, et souhaite que les moralistes, d'accord avec les observateurs scientifiques, construisent une science du comportement éthique. Que serait cette science ?

« Si l'humanité ne disparaît pas, comme cela semble possible actuellement, dans un suicide collectif en plusieurs temps, un jour viendra, sans doute où ayant enfin appris à élever les jeunes individus en dehors du péché et dans le contact social authentique, elle sera composée d'une majorité active d'individus dont le besoin d'action forte sera adapté à la vie collective et canalisé par le sport, l'émulation, l'entr'aide. Il sera, alors, possible, de prescrire une morale théorique, qui devra, avant tout, être une morale sans péché, c'est-à-dire une morale qui sera une éthique sociale perfectionnée... Quant au précepte chrétien, théoriquement merveilleux mais inopérant sur la masse, de pardonner les offenses et d'aimer son ennemi, il fera place au précepte réalisable de respecter toute personne humaine, jusque dans les pratiques nécessaires de protection de la société par l'élimination hors de la vie communautaire (mais non par la punition) des individus dangereux, des inciviques et des antisociaux. Ainsi la morale, devenue universelle, fondée non sur la science en général ou sur un scientisme, mais sur la science expérimentale de la conduite morale, se fera conforme à la condition humaine, donc viable et utile » (p. 453).

II. — Précisions morales

Les ouvrages dont l'*Ami* donne un échantillon, sont très lus par tous ceux qui s'intéressent aux questions de psychologie, de morale, de médecine. Par les maîtres, les idées qu'ils colportent passent aux élèves et le prêtre peut, ainsi, se trouver en présence de membres de l'enseignement ou du corps médical imprégnés de ces idées. Que faut-il donc préciser ? Ceci :

1° Le moraliste se réjouit de voir se multiplier des enquêtes et des recherches sur le comportement moral des individus. Le résultat de ces enquêtes l'intéresse par son contenu objectif, encore que ce qui paraît découverte ne soit, souvent, qu'un rappel de constatations faites depuis longtemps par lui.

2° Le moraliste fait cependant remarquer que le résultat de ces enquêtes n'est pas purement objectif... Une double rectification s'impose : — D'une part, le médecin qui étudie le comportement moral du malade ne voit que le comportement d'un être anormal. Le normal lui échappe. En second lieu, il traite, avec sa propre méthode, d'une spécialité qui n'est pas la sienne, d'où tendance à réduire à son dénominateur propre, des réalités hétérogènes. On doit, par conséquent, ne recevoir qu'avec grande prudence leurs conclusions. Que dirait-on du prêtre qui poserait des conclusions qu'il prétendrait valables pour la médecine ? Il faut respecter domaines et compétences. C'est de bonne tradition scientifique.

3° Le terrain ainsi déblayé, le moraliste donne les précisions suivantes :

— la morale n'est pas une science de culpabilité d'abord. Elle est, avant tout, la science du bien et la science du mieux. Le moraliste n'a pas une mentalité de douanier. Il montre le large et veille au plein épanouissement de l'homme ;

— la morale ne se construit pas de bas en haut. Elle n'est pas une sorte de compromis, de distillation spirituelle. Elle a Dieu pour auteur et qui est aussi l'auteur de l'homme ;

— il s'en suit que la morale n'est pas un extrincésisme, un ensemble de règles arbitraires plaquées de l'extérieur, gênant le libre épanouissement de l'être. Elle est la loi-même de l'être, ou elle n'est pas.

4° Le péché apparaît ainsi en pleine lumière. Il peut être sans importance de violer un arrêté municipal, pour l'automobiliste qui, la nuit, traverse un village à une vitesse prohibée. La réglementation est toute extérieure dans le cas. Elle pourrait être conçue sous une forme différente. Et c'est si vrai que le maire de la localité voisine a peut-être porté un arrêté différent. L'automobiliste ne s'en porte pas plus mal et sa voiture sort indemne de l'infraction. Quand on viole la loi de Dieu, on se détruit. Pour reprendre la comparaison grossière : chauffeur et voiture sont endommagés, et, si l'infraction est grave, brisés. Il suit de là :

— que proposer une morale sans péché, c'est enlever sa noblesse à l'homme. La crainte du péché ainsi compris n'est pas refoulement. Elle a fait l'homme réussi qui s'appelle le Saint. S. S. Pie XII le rappelait récemment lors de la canonisation de Maria Goretti, humble fille, devenue une gloire de l'Eglise et de son pays, parce que elle a craint, en péchant, de déplaire à Dieu en détruisant son œuvre ;

— que proposer une morale sans péché, s'efforcer de la construire, c'est rendre le monde proprement inhabitable et révoltant, par l'abus de la force. Le paganisme lui-même n'allait pas jusque là.

5° Le prêtre est donc, il faut le rappeler une fois de plus, l'âme du monde. Il enseigne non pas la morale, mais Dieu, auteur de la morale. Et l'idéal qu'il propose au nom de Dieu, il donne les moyens de l'accomplir. C'est vrai que l'homme est en état de tension, partagé entre le bien qui l'appelle et le mal qui le tente. Dieu ne se contente pas de montrer l'idéal. Il vient, intimement, faire la route avec chacun de ses enfants. Le prêtre, dispensateur de la grâce de Dieu, permet donc la poursuite de l'idéal moral.

Vérité élémentaire, mais il est bon, parfois, de revenir au catéchisme.

J. GÉRAUD, p. s. s.

Abbé Paul LACHAPELLE. — **Psychiatrie pastorale.** In-8 de 296 p., 4e édition, 1946. — Editions Beauchemin, Montréal (Canada).

Il s'agit de quinze leçons de psychiatrie pastorale professées à la Faculté de Théologie de Montréal, en 1941. L'auteur, dans la préface de sa quatrième édition, s'excuse de les redonner telles quelles. Il s'agit d'une initiation élémentaire à la psychiatrie dans ses rapports avec le ministère. La classification adoptée est la suivante : psychopathologies lésionnelles à lésions définitives ; psychopathies organiques ; maladies infectieuses à résonance psychique ; constitutions mentales dangereuses ; brève conclusion.

Le Dr Emile Legrand, professeur de psychiatrie à l'université de Montréal, souligne bien, semble-t-il, dans la préface, les qualités et les côtés faibles de l'ouvrage. La qualité essentielle est d'exister, de poser le problème de l'initiation nécessaire à la psychiatrie dans les études théologiques. Le côté faible est de ne pas suivre dans ses progrès une science encore *in fieri*. La bibliographie s'arrête à 1940. En dix ans, bien des choses ont été modifiées. Le professeur Legrand fait justement remarquer que le chapitre sur l'hystérie serait à remanier.

Sur le plan pastoral, on regrette que l'auteur, élève en Sorbonne, à Paris, avant 1939, ne signale pas les travaux de l'école lyonnaise qui, déjà, à cette époque, étudiait la question pastorale posée par la psychiatrie. Depuis la guerre, le Dr Biot s'adressant spécialement à une clientèle religieuse, le Dr Géraud visant uniquement la formation du clergé, ont apporté une contribution à cette œuvre. Actuellement, les travaux de l'Institut de Pédagogie de Paris, les livres du Dr Berge doivent être signalés. Nous ne doutons pas que, dans une édition ultérieure, notre confrère tienne compte de ce progrès parallèle de la psychiatrie et de la pastorale. Une collaboration plus étroite entre les travaux de nos frères canadiens et nos propres travaux français est hautement souhaitable tant pour le progrès scientifique que pour le service de l'Eglise.

J. G.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai été content de lire dans votre numéro du 26 janvier 1950 l'exposé sur l' « *Obéissance pour le clergé diocésain* ». Pourriez-vous donner les compléments suivants :

1° La nature de l'*obéissance en général* (applicable à tous).

2° *a*) Est-il vrai que seul le commandement tombe sous l'obéissance (comme l'enseigne saint Thomas) ? — *b*) Peut-on dire qu'exécuter les désirs des Supérieurs en esprit d'obéissance c'est être obéissant ?.

3° Quelle est la signification exacte des trois degrés d'obéissance que saint Ignace expose dans sa lettre sur l'obéissance ?

Suffit-il d'obéir de fait pour pratiquer le 3e degré d'obéissance, c'est-à-dire l'obéissance du jugement, en *admettant par son intelligence* que le Supérieur a le droit de commander et d'être obéi, même lorsqu'il commande une chose qui (tout en n'étant pas péché) n'est ni très prudente, ni très intelligente, mais en gardant la conviction (sans essayer d'en changer) que le Supérieur a tort.

Je crois que cela ne suffit pas pour le troisième degré d'obéissance. Il faut, en plus, tâcher de soumettre sa conviction même à celle du Supérieur ou, si cela est impossible, abandonner sincèrement mais aveuglément son opinion devant celle de son Supérieur en se disant : « Il doit avoir ses raisons... »

Je vous serais reconnaissant si vous vouliez bien répondre à mes difficultés.

R. — 1° Prise dans son sens le plus général l'obéissance est la vertu par laquelle nous nous soumettons à la volonté des Supérieurs.

Notre article du 26 janvier 1950 (p. 49), en marquait l'obligation universelle à l'égard de l'au-

torité en général et de l'autorité civile par le texte bien connu de saint Paul (Rom., XIII [et non XIV] 1-5) : « Que chacun soit soumis aux autorités supérieures; car il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu ; celles qui existent ont été instituées par Dieu. Celui-là donc qui s'insurge contre l'autorité se révolte contre l'ordre voulu de Dieu, et les rebelles attireront sur eux la condamnation... Il faut donc se soumettre non seulement par crainte du châtiment, mais encore par motif de conscience » [1]. Le même article (p. 50) traçait les limites de l'obéissance par un texte emprunté à l'Encyclique *Diuturnum.*

Pour répondre au désir de notre correspondant, nous pouvons rappeler quelques enseignements pontificaux particulièrement significatifs ; il serait aisé d'en allonger presque indéfiniment la liste.

L'autorité dans la famille. — Léon XIII enseigne :

« La société domestique trouve sa solidité nécessaire dans la sainteté du lien conjugal un et indissoluble ; les droits et les devoirs des époux sont réglés en toute justice et équité ; l'honneur dû à la femme est sauvegardé ; l'autorité du mari se modèle sur celle de Dieu ; le pouvoir paternel est tempéré par les égards dûs à l'épouse et aux enfants ; enfin il est parfaitement pourvu à la protection, au bien-être et à l'éducation de ces derniers » [2].

Doctrine reprise par *Casti connubii,* avec rappel de l'enseignement de Léon XIII dans *Arcanum divinæ sapientiæ :*

« ...Notre prédécesseur d'heureuse mémoire, Léon XIII, donne, dans l'Encyclique sur le mariage chrétien... ces très sages enseignements : « L'homme est le prince de la famille et le chef de la femme ; celle-ci, toutefois, parce qu'elle est, par rapport à lui, la chair de sa chair et l'os de ses os, sera soumise ; elle obéira à son mari, non point à la façon d'une servante mais comme une associée ; et ainsi son obéissance ne manquera ni de beauté ni de dignité. Dans celui qui commande et dans celle qui obéit — parce que le premier reproduit l'image du Christ et la seconde celle de l'Eglise — la charité divine ne devra jamais cesser d'être la régulatrice de leur devoir respectif » [3].

L'obéissance aux pouvoirs établis. — Ecoutons toujours Léon XIII :

« Ceux qui gouvernent la cité doivent pouvoir exiger l'obéissance dans des conditions telles que le refus de soumission soit pour les sujets un péché. Or, il n'est pas un homme qui ait en soi ou de soi ce qu'il faut pour enchaîner par un lien de conscience le libre vouloir de ses semblables. Dieu seul, en tant que créateur et législateur universel, possède une telle puissance ; ceux qui l'exercent ont besoin de la recevoir de lui et de l'exercer en son nom. « *Il n'y a qu'un seul législateur et un seul juge qui puisse condamner et absoudre.* » (Jac., IV, 12). Cela est vrai de toutes les formes de pouvoir » [4].

« ...le pouvoir public ne peut venir que de Dieu seul. Dieu seul, en effet, est le vrai et souverain Maître des choses ; toutes, quelles qu'elles soient, doivent nécessairement lui être soumises et lui obéir ; de telle sorte que quiconque a le droit de commander ne tient ce droit que de Dieu, Chef suprême de tous. « *Tout pouvoir vient de Dieu* ». (Rom., XIII, 1) [5].

C'est là que se fonde la noblesse de l'obéissance chrétienne :

« Le pouvoir légitime vient de Dieu et celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi (Rom., XIII, 2) ; c'est ainsi que l'obéissance acquiert une merveilleuse noblesse, puisqu'elle ne s'incline que devant la plus juste et la plus haute des autorités » [6].

Et aussi ses limites :

« Mais dès que le droit de commander fait défaut, ou que le commandement est contraire à la raison, à la loi éternelle, à l'autorité de Dieu, alors il est légitime de désobéir, nous voulons dire aux hommes, afin d'obéir à Dieu. Ainsi les voies à la tyrannie se trouvant fermées, le pouvoir ne rapportera pas tout à soi ; ainsi sont sauvegardés les droits de chaque citoyen, ceux de la société domestique, ceux de tous les membres de la nation ; et tous enfin participent à la vraie liberté, celle qui consiste, comme nous l'avons démontré, en ce que chacun puisse vivre selon les lois et selon la droite raison » [7].

C'est à S. Thomas que nous demanderons la philosophie profonde, la métaphysique de l'obéissance.

Il en donne la raison générale : « Dieu gouverne les êtres inférieurs par l'entremise des supérieurs. Non que sa puissance fasse défaut ; mais par surabondance de bonté, afin de communiquer aux créatures elles-mêmes la dignité de cause. » (I^a-II^{ae}, q. 22, art. 3).

Et il développe sa pensée dans la II^a-II^{ae}, q. 104 consacrée à l'obéissance : Obéir aux supérieurs est un devoir inscrit dans l'ordre divin des choses (art. 2 c). Par l'obéissance, l'homme se range dans l'ordre même de la nature en ce que cet ordre a de plus profond : il obéit aux pouvoirs établis comme les êtres naturels se soumettent, dans leurs mouvements, aux forces qui les régissent (art. 5 c, début et fin). L'ordre de la grâce ne fait que confirmer en ceci l'ordre de la nature : les chrétiens doivent avoir plus que d'autres le sens de l'ordre et l'esprit d'obéissance (art. 6, c.). Sans cela d'ailleurs, c'est l'anarchie et il devient impossible de donner aux affaires humaines aucune stabilité (art. 6, *ibid.*). L'homme intelligent doit donc obéir de tout cœur : il doit mettre dans son obéissance ce qu'il a de plus avisé en son propre conseil et de plus prompt en son libre arbitre ; en se soumettant de la sorte, il se grandit, et ses actes peuvent avoir un grand mérite, surtout devant Dieu qui ne voit pas seulement le dehors mais le dedans (art. 1, c., ad 1^m, ad 3^m) [8].

* *

2° — *a*) Il semble bien que c'est le sentiment de S. Thomas que le *seul précepte* exprès ou tacite est l'objet formel de l'obéissance : « Ce qui caractérise cette vertu, dit son commentateur, c'est qu'*elle a pour objet formel le précepte du supé-*

1 OSTY, *Les Epîtres de Saint Paul* (Traduction). Edit. Siloé, Paris, 1945.

2 Enc. *Immortale Dei*, dans *Lettres apostoliques de Léon XIII*, Edit. Bonne Presse t. II, p. 28-29.

3 Trad. fr. avec division et commentaires, Spes, 1931, p. 28.

4 Enc. *Diuturnum*. T. I, p. 146-147 ; cf. *ibid.*, p. 150-155.

5 Enc. *Immortale Dei*. T. II, p. 18-19 ; cf. 20-21.

6 Enc. *Libertas*. T. II, p. 184-185.

7 *Ibid.*, p. 186-187 ; cf. *Sapientiæ Christianæ*. T. II, p 268-269.

8 *Somme Théologique*. « *Les Vertus sociales* ». II^a-II^{ae}, q. 101-122. Trad. française par J.-D. FOLGHERA, O. P., Editions de la *Revue des Jeunes*, Paris, Desclée, 1932 ; note 25, p. 404.

rieur [9] ». Les textes, pris dans la seule question sur l'obéissance, le montrent nettement : Art. 2 : « L'obéissance est une vertu spéciale, ayant pour objet spécial le commandement exprès ou même tacite ». — Ad 1m : « ...si l'on prend l'obéissance au sens strict, selon lequel elle regarde principalement dans l'acte à accomplir le caractère d'ordre à exécuter, elle est un vertu spéciale et la désobéissance un péché spécial. » — Ad 2m : « (l'obéissance) n'a pas Dieu pour objet direct mais l'ordre donné par tout supérieur explicitement ou implicitement... ». — Art. 3, ad 1m : « ...par ce qu'elle est en elle-même et par l'intention qu'elle a toujours et uniquement d'exécuter un ordre, elle (est) une vertu spéciale et unique. »

Cependant d'excellents auteurs, méthodiques et sûrs, comme Zimmermann [10] prétendent que la question demeure discutée.

b) Si on limite l'objet formel de l'obéissance à l'exécution des seuls préceptes, il faudra dire qu'exécuter les désirs des supérieurs en esprit d'obéissance, c'est être plus qu'obéissant, au sens strict du terme, c'est être déférent, montrant cette complaisance et cette soumission par lesquelles nous cédons aux lumières des autres — et à plus forte raison des supérieurs — à leurs desseins, à leurs désirs.

D'ailleurs si un supérieur manifeste relativement à un objet un désir et point un ordre, il a ses raisons : il ne veut pas s'engager lui-même ni nous lier à fond. On entend dire quelques fois : « pour moi, un désir de telle autorité est un ordre ! » Abstraction faite de cette remarque, souvent vérifiée, que ces fameux désirs ne sont des ordres que dans les choses qui plaisent, admettant l'intention excellente de ceux qui emploient cette formule, il faut maintenir qu'elle n'est pas exacte. Un désir est un désir et un ordre est un ordre.

C'est la pensée de S. Ignace : « l'obéissance... doit s'étendre jusqu'à l'entendement et l'incliner à juger comme le Supérieur afin que, avec toutes les puissances de penser et de vouloir, l'âme se porte à l'*exécution prompte et parfaite des* ORDRES *donnés* » [1].

* *

3° — Nous trouvons ici la principale difficulté : « Quelle est la signification exacte des trois degrés d'obéissance que saint Ignace expose dans sa lettre sur l'Obéissance » [2] ?

Mgr Catherinet, dans son article sur la « *Conformité à la volonté de Dieu* », aux conclusions doctrinales, remarque :

« L'obéissance telle que la représentent les analyses des auteurs modernes qui dépendent en cela de saint Ignace de Loyola, comporte trois degrés : l'obéissance d'action, de volonté et de jugement. L'on ne commence à parler de conformité que lorsque joue l'obéissance du jugement et de la volonté. L'obéissance qui se traduirait par l'action extérieure seule, pendant que l'intelligence garderait ses appréciations critiques et la volonté son aversion consentie, serait une conformité purement matérielle, et ne mériterait pas de porter le nom de conformité... » [3].

Il y a donc *un premier degré d'obéissance* : obéissance extérieure, obéissance d'action, obéissance d'exécution. Elle a ses qualités possibles : promptitude, exactitude, ténacité, absence d'objections quand on peut admettre que les Supérieurs ont déjà pris en considération nos difficultés, qu'elles procèdent de l'amour propre ou qu'elles n'ont aucune importance , avec cela une joie visible qui rend notre conduite facile aux Supérieurs.

S. Ignace l'estime peu. On peut d'ailleurs se poser la question de savoir si, à la longue, elle est possible pour un homme libre. « ...gravez bien avant dans vos âmes que cette obéissance qui consiste dans l'exécution des choses commandées est un *premier et bas degré d'obéissance* : elle n'en mérite pas le nom parce qu'elle n'en a pas la valeur si elle ne s'élève au second degré qui est de faire la volonté des Supérieurs » [4]. C'est donc en cela que consiste *le deuxième degré de l'obéissance :* faire la volonté des supérieurs. Il faut « que non seulement l'ordre reçu soit exécuté en effet, mais qu'il y ait conformité de l'âme dans un même vouloir et non vouloir » [5].

Nous ne devons pas agir comme des esclaves contraints, d'une manière purement extérieure, mais, sans souffrir en nous aucune opposition volontaire, faire nôtre la volonté et le plan de notre supérieur auxquels nous nous appliquons de tout notre mieux, ne ressemblant pas à ces gens qui font bien tout ce qui vient d'eux-mêmes, mais mal tout ce dont l'obéissance les charge au nom de Dieu.

Quand un ordre pénible est donné, on peut en ressentir une peine involontaire ; ce qui compte, c'est la volonté.

« L'obéissance, comme d'ailleurs toute vertu exige que la volonté se porte avec empressement à ce qui est l'objet précis de l'obéissance, mais non à ce qui répugne à la volonté. L'objet précis de l'obéissance, c'est le précepte ou expression d'une volonté qui n'est pas la nôtre mais que la nôtre, par obéissance, s'empresse d'accomplir » (II^a-II^{ae}, q. 104, a 2, ad 3m).

Et le commentateur fait remarquer : « L'obéissance exige que la volonté fasse même ce qu'elle n'aime pas, mais elle n'exige pas qu'elle l'aime , ce qu'elle aime, c'est d'obéir même en ce qu'elle n'aime pas et ne peut pas aimer » [6]. Et S. Ignace dit excellemment :

« Donc, mes très chers frères, tâchez de renoncer entièrement à votre volonté... Ne croyez pas retirer peu de fruit de votre libre arbitre en le remettant entièrement par l'obéissance à Celui de qui vous l'avez reçu. Loin de le perdre, vous le perfectionnez en conformant toutes vos volontés avec une règle très assurée de certitude qui est la divine volonté, dont l'interprète pour vous est le supérieur qui vous gouverne de la part de Dieu... Aussi ne devez-vous jamais tenter d'attirer à

[9] *Ibid.*, note 26, p. 404.

[10] Otto ZIMMERMANN, *Lehrbuch der Aszetik*, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1932, 2e édit., p. 629, I, 1, *b*.

[1] IGNACE DE LOYOLA, *Lettres spirituelles*, choisies et traduites par Paul DUDON, S. J. (Spes, Paris, 1933). Lettre sur l'Obéissance, p. 216. C'est à cette édition que nous renverrons pour toutes nos citations de la « *Lettre sur l'Obéissance* ».

[2] Pour les circonstances qui furent occasion de cette « lettre fameuse qui est devenue, pour ainsi parler, classique parmi les Ordres religieux modernes », voir P. DUDON, S. J., *Saint Ignace de Loyola*, Paris, Beauchesne, 1934, 3e édi., p. 464-469.

[3] *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, Beauchesne, Paris, 1949. Fasc. XII, col. 1464.

[4] S. Ignace *Lettre sur l'obéissance*, p. 210.

[5] S. Ignace, *ibid.*

[6] *Somme Théol. Les vertus sociales*, p. 65, note 1.

votre volonté la volonté du supérieur, que vous devez regarder comme celle de Dieu : ce ne serait pas régler votre volonté sur la volonté divine mais la vôtre en renversant l'ordre de la sagesse infinie... Je conclus donc que ce second degré d'obéissance, qui consiste non seulement à exécuter mais à faire sienne la volonté du supérieur, c'est-à-dire à se dépouiller de sa volonté pour se revêtir de la volonté divine est un degré auquel doit nécessairement monter quiconque prétend à la vertu d'obéissance » (*Lettre...*, p. 211-12).

C'est *le troisième degré*, soumission du jugement propre, qui présente le plus de difficulté :

« ...si quelqu'un entend faire une entière et parfaite oblation de soi, il doit, en outre de la volonté, sacrifier l'entendement. C'est le suprême et troisième degré de l'obéissance d'avoir avec le supérieur, non seulement une même volonté, mais une même pensée en soumettanta son jugement propre au sien *autant qu'une volonté déjà soumise peut incliner à elle l'entendement.* » (S. Ignace, *Lettre...*, p. 212-13).

Par l'obéissance de jugement on pense que l'ordre du supérieur est bon et convenable, qu'il est même le plus convenable et le meilleur. On ne peut s'établir en ce jugement qu'en écartant les objections qui peuvent s'élever contre l'ordre donné et en fixant son attention sur les raisons qui le fondent.

Mais cette obéissance a des limites — la finale du texte précédent le laisse entendre. — S. Ignace les trace avec un ferme bon sens et Zimmermann souligne combien « il est digne de remarque que beaucoup perdent cela de vue » (*op. cit.*, p. 634, *b*).

Contre l'évidence, il n'y a pas de soumission possible du jugement :

« ...bien que l'intelligence ne soit point libre comme la volonté, et qu'elle donne, par un mouvement naturel, son assentiment à ce qui lui paraît véritable néanmoins en beaucoup de cas, où l'esprit ne se trouve pas contraint par l'évidence de la vérité, la volonté peut l'entraîner à un parti ou à un autre ; et c'est alors que tout obéissant véritable doit s'incliner au sentiment de son supérieur. » (S. Ignace, *Lettre...*, p. 213).

L'obéissance de jugement est donc la soumission d'un jugement non évident au jugement des supérieurs.

Il convient d'ailleurs de remarquer que, dans les choses pratiques et où interviennent les libertés humaines, il n'y a pas évidence « *non datur scientia de individuo* », mais, au plus, certitude morale.

Une autre limite de l'obéissance de jugement résulte du souci d'atteindre le but visé. Il serait en effet contre la volonté du Supérieur qui veut réaliser telle fin, que le subordonné se comporte d'une manière totalement aveugle sans tenir compte des contre-raisons formant sérieux obstacle, peut-être ignoré du Supérieur.

« ...cette manière d'assujettir son jugement propre... ne saurait empêcher que, si quelque chose se présente à votre esprit en opposition avec la pensée du supérieur et si, faisant oraison en présence de Dieu, il vous semble convenir de le représenter, vous ne le puissiez faire. Mais si vous voulez procéder sans danger d'amour et de jugement propres, vous devez vous mettre, avant et après votre démarche, en une vraie indifférence : prêt à faire ou à laisser la chose en question et même à vous tenir content et à juger meilleur tout ce que le supérieur vous aura ordonné. » (S. Ignace, *loc. cit.*, p. 221).

Il doit y avoir même dans l'obéissance une « prudence politique » :

« Le serviteur est mû à l'action par le commandement du maître, le sujet par le commandement du chef ; mais ils ne sont pas mûs de la même façon que sont mûs, par ceux qui les font agir, les êtres inanimés et les êtres privés de raison. Ces derniers sont passifs, ils n'agissent pas eux-mêmes, à vrai dire ; ils n'ont point la libre maîtrise de leurs actes ; la direction et le gouvernement relevant seulement de ceux qui les meuvent. Les hommes, au contraire, quand ils sont sujets et subordonnés, se plient sans doute au commandement des autres, mais ils s'y plient librement ; ils participent à quelque chose de la prudence qui les dirige, ils en acceptent la rectitude et, à cause de cela, s'astreignent à obéir à ceux qui leur commandent ; cette prudence du subordonné est assez caractéristique pour se distinguer des autres espèces de prudence : on la nomme prudence politique. » (II^a-II^{ae}, q. 50, a. 2, c).

* *

On s'est posé la question de savoir s'il est possible « d'obéir trop ou trop bien » [7] ? S. Thomas répond à cette question avec sa clarté et sa brièveté coutumières : « On peut distinguer trois espèces d'obéissance : l'une, suffisante au salut, obéit en tout ce qui est d'obligation ; la seconde, parfaite, obéit en tout ce qui est permis ; la troisième, déraisonnable, obéit même en ce qui est défendu. » (II^a-II^{ae}, q. 104, a 5, ad 3^m).

Les raisons qui justifient le troisième degré d'obéissance : soumission du jugement propre, sont les suivantes, d'après S. Ignace (*Lettre...*) :

— préservation de l'erreur : « le jugement aussi bien que la volonté peut errer en ce qui nous touche et par conséquent... de peur que notre jugement ne s'égare, nous devons le conformer à celui du supérieur... » (p. 214) ;

— perfection de l'obéissance : « si l'obéissance de jugement nous manque, il est impossible que l'obéissance d'exécution et de volonté soient comme il convient. Les puissances appétitives de notre âme suivent naturellement les puissances appréhensives. Ce sera donc chose violente à la longue de soumettre la volonté contre le propre jugement ; et, quand même on obéirait quelque temps par cette maxime générale qu'il faut obéir, même aux ordres mal donnés, cette disposition ne saurait durer... et ainsi la persévérance manquera ou, au moins, cette perfection de l'obéissance qui consiste à se soumettre avec amour et avec joie... » (p. 215) ;

— totalité du sacrifice : « ...il n'est que de considérer la valeur de l'oblation très noble qui se fait ainsi de la partie la plus précieuse de l'homme et comment l'obéissant devient une hostie vivante et agréable à la Majesté divine puisqu'il s'immole tout entier... » (p. 217).

En certaines circonstances rares, la soumission du jugement n'est pas possible ; si l'ordre est maintenu, en choses licites, « *alors, passant de l'obéissance-service à l'obéissance-sacrifice, il faut obéir...* Le plan de la Rédemption continue à se réaliser beaucoup plus efficacement par le sacrifice que par le génie et encore mieux par le sacrifice du génie Dieu peut permettre que soient écartées nos idées ou nos collaborations les meilleures, assurant une inimaginable compensation au prix de notre sacrifice... [8] »

R. B. Robert, p. s. s.

[7] F. Taymans, S. J., *Les contrefaçons de l'obéissance* dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1945, p. 311.

[8] *Ami du Clergé*, 1950, p. 52.

Q. — **Je cherche, en vain, des enseignements précis sur ce que peuvent se permettre entre eux des fiancés, sans encourir de fautes graves. Je ne le trouve nulle part. Je comprends qu'à part leurs promesses, ils doivent vivre chastement, comme d'autres chrétiens ; mais peut-on leur permettre quelques rares baisers non passionnés et quelques serrements de mains ?... Faut-il leur dire de s'étudier réciproquement, car la nature des uns n'est pas celle des autres, mais éviter tout trouble et tout abandon ?**

***L'Ami* pourrait-il traiter cette question ?**

R. — Nous nous étonnons que notre vénéré correspondant n'ait trouvé nulle part les lumières qu'il cherchait. A peu près tous les manuels de Théologie morale traitent des fiancés et de l'attitude qu'ils doivent garder. Ces renseignements, il est vrai, ne sont pas donnés par tous les auteurs dans les mêmes traités [1].

Précisons bien que lorsque nous parlons de fiancés, il ne s'agit pas uniquement de ceux qui ont échangé par écrit une promesse de mariage, signée par eux et les témoins requis, conformément au can. **1017**. Par fiancés nous entendons tous ceux qui entretiennent des relations suivies, avec l'intention manifestée de s'épouser un jour. Ainsi se trouvent dès l'abord écartée cette sorte de fréquentations qu'on est convenu d'appeler le flirt et auquel il serait tout à fait illégitime d'appliquer ce que nous allons dire des fiançailles, puisque le flirt a pour caractéristique essentielle d'être un jeu de prévenances, d'apartés, de menues tendresses, qui écarte toute intention de mariage.

* *

La première chose permise à des fiancés est de s'aimer légitimement d'amour. Autre chose, en effet, est de s'aimer d'amitié, autre chose de s'aimer d'amour. Amitié et amour sont faits tous deux d'un mouvement affectif de l'un vers l'autre, d'un attrait mutuel et partagé. Mais l'amitié est un mouvement affectif d'ordre spirituel et immatériel, un attrait indépendant des sens. L'amour par contre est un mouvement affectif d'ordre sensible, un attrait mutuel qui tend essentiellement au don physique, l'un à l'autre, de deux êtres sexuellement différenciés ; à l'établissement entre deux personnes humaines, d'une pleine communauté de vie du corps et de l'âme. Car si un amour ne peut pas être vraiment humain sans qu'y intervienne l'âme spirituelle, principe de toute activité humaine, l'âme, lorsqu'il s'agit d'amour, s'exprime d'une manière sensible par le corps et dans le corps.

Avant leurs fiançailles, les fiancés ont certainement éprouvé l'un pour l'autre un certain attrait mutuel, qui a pu être faite d'estime, de sympahtie, d'affection ou d'amitié. C'est bien parce qu'ils se sentaient attirés l'un vers l'autre qu'est née en eux l'intention d'établir cette union totale et définitive qu'est le mariage. Mais par sa définition même, parce qu'il est pleine communauté de vie entre deux êtres, composés d'un corps et d'une âme, le mariage suppose normalement l'amour. C'est pourquoi l'amour ne peut et ne doit exister qu'en fonction d'un mariage existant ou projeté ; mais du jour où ils sont légitimement convenus de s'épouser, deux fiancés ont le droit, et même le devoir, de s'aimer.

Néanmoins, bien que par sa nature l'amour tende à l'union complète des corps, les fiancés ne doivent pas oublier que tant que le mariage projeté n'est pas devenu une réalité, fût-on à quelques heures seulement de sa célébration, les promesses échangées ne leur donnent aucun droit à l'exercice des actes propres au mariage. C'est ce que rappelle expressément Th. Jorio : « *Non licet* sponsis copulam unquam habere, nec experimenti quidem causa, ut quidam incauti juvenes ad se a peccato excusandos dicere audent. » (*Theol. mor*, t. III, n° 887, 3°).

En plus de l'acte du mariage, leur est également interdit tout ce qui, en fait de paroles, de gestes, d'attitudes, etc., aurait directement pour résultat de produire la délectation charnelle ou vénérienne, qu'elle soit recherchée directement, ou que, sans être directement recherchée, elle se produise dans des conditions telles qu'il y ait danger prochain de s'y complaire et d'y consentir. Citons encore Th. Jorio : « Item (non licet) nec tactus, nec oscula, nec amplexus, nec colloquia, ob solam delectationem veneream seu carnalem... Tales actiones... cadunt enim sub luxuriam directe quæsitam quæ semper peccatum est et quidem grave, *si extra matrimonium quærantur* ; et ideo etiam sponsis, non secus a cæteris solutis, *sub gravi vetantur.* »

Tous les moralistes sont d'accord sur ces deux points et acceptent l'enseignement traditionnel, formulé en ces termes par S. Alphonse : « Sponsus ratione sponsalium nullum acquirit jus ad corpus sponsæ... Cum sponsis non liceat copula, nec licent tales actus qui tantum ad copulam sunt ordinati. » (*Theol. mor.*, t. VI, n° 854). C'est en tenant compte de ces deux exigences essentielles de la morale que doivent être comprises et expliquées toute les affirmations qui vont suivre.

* *

1° Les fiancés peuvent *penser* aux rapports intimes qu'ils auront l'un avec l'autre, dans leur future vie conjugale. Cette question des pensées est l'une de celles sur laquelle beaucoup de jeunes sont le moins bien renseignés. Combien d'âmes qui vivent dans une agitation perpétuelle et dans des angoisses douloureuses par suite de ce qu'on est convenu d'appeler des mauvaises pensées. Osons donc leur dire, une bonne fois, qu'au sens strict du terme il n'y a pas de mauvaises pensées. Le mal moral ne peut exister que dans la volonté. La pensée est vraie ou fausse, claire ou obscure, elle

[1] Les uns parlent de cette question à propos du 6e commandement. Ainsi Marc-Gestermann, *Institutiones Alphonsianæ*, t. I, *De Periculis castitatis, n° 825 à 828* ; — d'autres à propos de la Pénitence, ainsi : Aertnys-Damen, *Theologia Moralis*, t. II, *Officia confessariorum erga occasionnarios. De procacionibus, n° 517 à 525* ; — Noldin, *Summa Theologiæ moralis*, t. III, *De Pœnitentia. Appendix* 1, n° 419-420 ; — Merkelbach, *Questiones Pastorales*, t. III, *De Variis Pœnitentium Categoriis. De Adolescentibus et Juvenibus*, VI, p. 77 à 82 ; — d'autres renvoient cet exposé au traité du Mariage, tels Jorio, *Theologia moralis*, t. III, *De Matrimonio, n° 885 à 889* ; — Cappello, *De Sacramentis*, t. V, *De Matrimonio*, cap. 2 : « *Quænam sint licita et quænam illicita sponsis* », n° 139 à 144 ; — P. Chrétien, *De Matrimonio*, 69, III, p. 114 à 116.

Ces quelques indications suffisent à montrer que nos moralistes ne se sont nullement désintéressés de cette grave question. Quelques-uns, et c'est le cas notamment de S. Alphonse, ont résolu tantôt un point, tantôt l'autre, à des endroits différents de leurs traités. Mais les renseignements désirés existent.

a pour objet le bien ou le mal, mais elle n'est, elle-même, moralement, ni bonne ni mauvaise. La seule chose qui puisse être bonne ou mauvaise, moralement, c'est l'attitude que prendra la volonté à l'occasion de cette pensée. Ce qu'on appelle improprement une mauvaise pensée, c'est la représentation intellectuelle d'un acte ou d'un objet se rapportant aux organes sexuels. Lorsqu'une telle représentation se présente à l'esprit (intelligence, imagination ou mémoire), la faculté intérieure fixe son attention sur l'objet représenté uniquement pour le connaître, pour savoir ce qu'il est. C'est alors un pur phénomène intellectuel qui par lui-même n'a pas de valeur morale. La représentation ne deviendra moralement mauvaise que lorsque la volonté interviendra pour entretenir cette représentation à cause de la jouissance malsaine qu'elle trouve dans cette considération, et pour se procurer cette jouissance. Il n'y a plus, dès lors, un phénomène uniquement intellectuel, mais un acte volontaire qui se porte vers un plaisir qu'il est interdit de prendre en dehors des conditions fixées par la loi de Dieu. Dans ce cas, il y a faute morale, mais ce n'est pas la pensée comme telle qui est mauvaise et fautive ; c'est l'attitude de la volonté en face de cette pensée. Ainsi donc le verset des Proverbes, dont certains prédicateurs ont singulièrement abusé, à propos des mauvaises pensée : « Abominatio Domini cogitationes malæ » (Prov., xv, 26), doit se traduire : « *Les intentions mauvaises* sont en horreur à Yahweh ».

2° Les fiancés peuvent licitement *désirer* l'acte du mariage et toutes les intimités de la vie conjugale, *envisagées dans l'avenir*. « Licitum est, per se, sponsis *desiderare copulam futuram*, quia in hac hypothesi desiderium refertur ad tempus quo contractum erit matrimonium, et ideo ad objectum in se licitum. » (Cappello, *De Matrim.*, n° 140, ii). C'est exactement la doctrine de S. Alphonse : « De desiderio quo sponsus vult copulam futuram : hoc licet ; quia cum voluntas fertur in objectum futurum, potest illud desiderare, sub condicione qua objectum licitum erit. » (*Theol. mor.*, t. v, n° 24).

3° Les fiancés peuvent licitement se complaire dans la pensée de leurs futures relations conjugales. C'est du moins ce que concèdent *théoriquement* certains auteurs, entre autres Th. Jorio (*loc. cit.*, n° 886, 2°) et Cappello (*loc. cit.*, n° 140, ii). La complaisance, disent-ils, se rapporte ici à un acte futur qui est envisagé en tant qu'il sera licite. Ils y mettent du reste tous cette réserve : « dummodo absit periculum consensus in delectationem quæ facile adesse potest, in motibus turpibus aut pollutione exinde non raro exorientibus » (Jorio, n° 886). S. Alphonse, lui, est plus sévère. Après avoir reconnu que certains théologiens admettent la licéité de cette complaisance, pourvu qu'il n'existe pas de danger de délectation vénérienne ou charnelle, S. Alphonse ajoute : « At *etiam secluso periculo* delectationis sensitivæ, *verius est dicendum* quamcumque delectationem voluntatis in sponsis de copula futura esse malam ». Il n'admet donc pas le principe de Cajetan : « Ejusdem moris est delectari de præsenti, præterito vel futuro » ; et il en donne cette raison, assez subtile : « Ratio quia delectatio *reddit sibi objectum præsens* ; et ideo, semper ac objectum præsens hic et nunc est malum, cum absit hic et nunc ratio cohonestans matrimonii, mala etiam est omnis actualis delectatio de illo. » (*Theol. mor.*, v, n° 24). On pourrait objecter que l'objet que la délectation se rend *présent* est un *objet futur* et qui reste envisagé comme futur ; c'est sans doute pour ce motif que certains théologiens : Cappello, Jorio ont cru impossible de déclarer de façon absolue une telle complaisance coupable et illicite. Tous cependant sont d'accord pour affirmer qu'il est préférable de s'en abstenir et P. Chrétien exprime l'opinion commune par ces mots : « Quia autem *practice* periculum consensus turpis et pollutionis semper aderit, sponsi fortiter hortandi sunt ut ab hujusmodi cogitationibus abstineant. » (*De Matr.*, n° 69, iii, B).

4° Les fiancés ont le droit et même le devoir de *s'étudier* réciproquement. Selon la très juste réflexion de Noldin : « Nemo enim tenetur sponsalia inire cum persona ignota, sed experiri potest indolem et mores futuræ uxoris » (n° 419, 2°). Ce qui est vrai du jeune homme, ne l'est pas moins de la jeune fille. Combien de mariages malheureux ne se seraient pas faits, si les conjoints avaient eu meilleure connaissance l'un de l'autre. C'est donc un excellent conseil que d'exhorter les fiancés à s'étudier réciproquement ; mais ils doivent savoir que, malgré cela, ils ne se connaîtront qu'imparfaitement. C'est quand ils auront vécu plusieurs années ensemble, qu'ils commenceront à se connaître vraiment.

5° Les fiancés ont le droit de *se faire des visites*. Généralement, c'est le fiancé qui rendra visite à sa fiancée ; il arrivera aussi que la fiancée soit invitée dans la maison du fiancé. Ces visites, un des moyens habituels de se connaître, sont donc licites; elles peuvent comporter un certain danger. C'est pourquoi les moralistes leur ont tracé des règles assez strictes.

Dans sa *Praxis confessarii* (n° 64) S. Alphonse réprouve la pratique des visites : « Caveant confessarii a permittendo sponsis domos sponsarum adire, et puellis earumque parentibus sponsos in domum admittere ; quia raro evenit quod tales sponsi non labantur saltem in verba aut cogitationes turpes in hujusmodi occasione. » Dans sa *Theol. mor.* (vi, n° 432) il se montre un peu moins absolu : « Dicit Roncaglia non esse negandam absolutionem juveni et puellæ qui aliquo tempore se invisunt animo matrimonium contrahendi... Hæc assertio speculative loquendo videtur rationabilis. Sed ego, experientia doctus, *vix semel vel iterum permitterem* sponso ad domum sponsæ accedere vel sponsæ aut parentibus illum in domo excipere. » P. Chrétien (*De Matrim.*, n° 69) semble indiquer le motif de la sévérité de S. Alphonse : « Olim a parentibus præparabatur matrimonium, unde S. Alphonsus severior esse potuit ; hodie vero ipsi juvenes majorem partem habent in præparando matrimonio. »

Aussi les théologiens modernes, même les plus fidèles à S. Alphonse, se montrent en général un peu plus larges que lui, lorsqu'ils parlent de la durée et de la fréquence de ces visites. Marc-Gestermann (*Institut. Alph.*, n° 826, 2°) écrit : « Visitationes inter sese adamantes sunt valde periculosæ nec permitti possunt nisi sint bono fine susceptæ, id est ex intentione ineundi proxime matrimonium et moderatæ, id est non nimis frequentes

nec nimium protractæ. Porro generatim moderatæ videntur, si intra annum qui matrimonium præcedit, *semel vel bis singulis mensibus*, et dein appropinquante matrimonii tempore, *semel in hebdomada*, per unam alteramve horam habeantur. Certe vero immoderatæ forent, si per menses quotidie aut quasi quotidie, vel per annos, singulis hebdomadibus, puella inviseretur. » Aertnys-Damen (n° 520, 4°), suivi par Noldin qui le cite (n° 419, 3, c) dit : « Ne visitationes sint nimis frequentes neque nimis protractæ, quia familiaritatem et passionem pariunt, et inde probabile periculum... Generatim loquendo, semel in hebdomada per unam alteramve horam immodicum non est. »

Cependant ceux qui prétendent fixer la fréquence et la durée des visites permises, finissent par avouer qu'*une réglementation stricte est impossible* et se trouvent finalement d'accord avec P. Chrétien . « Mensura qua hæc facere licet determinari nequit ; sed secundum mores patriæ plus minusve intima esse potest (conversatio sponsalitia) et opportune aliquid amplius continet quam consuetudo inter virum et feminam, matrimonium inter se non ambientes. » (*De Matrim.*, n° 69).

* *

6° Les fiancés ont le droit de s'entretenir ensemble et *de se donner mutuellement certaines marques de tendresse*. Question délicate et que les auteurs résolvent plus ou moins sévèrement.

S. Alphonse fait une distinction entre l'échange de baisers et l'échange d'autres caresses. A son avis, l'opinion qui admet la licéité du baiser est probable, mais les fiancés n'ont pas plus de droit, en cette matière que les autres personnes, libres des liens du mariage. Quant aux baisers que les fiancés se permettraient comme marque d'affection mutuelle, il ne les tolérerait que s'ils sont admis par l'usage du pays. « ...Et hoc est probabile, modo tales actus non sint pressi, per aliquod tempus protracti, ut bene advertit Roncaglia... *Sed ego non admitterem, nisi* ubi talis vigeret usus. » Quant aux caresses, il les condamne absolument : « Id autem quod dicunt... quod sponsis liceant tactus pudici si intendant delectationem tantum sensibilem, secus vero si veneream, recte aiunt Roncaglia et Croix non esse practice probabile, quia ordinarie semper aderit periculum consentiendi in delectationem veneream cum sensitiva tam conjunctam... In materia tam labili moraliter est impossibile in talibus actibus causa voluptatis habitis, se continere a non labendo in pollutionem vel copulæ consensum. » (*Theol. mor.*, VI, n° 584).

D'autres moralistes sont moins sévères. Ainsi Cappello : « Licita sunt inter sponsos signa amoris et benevolontiæ quæ communiter exhiberi solent, ut honesta oscula, amplexus, tactus colloquia, etc.» (n° 138, I). Noldin (n° 420) donne la même doctrine, ainsi que Th. Jorio (n° 886).

Quant aux impressions qui peuvent résulter de ces contacts, honnêtes de leur nature, ces auteurs sont tous d'accord pour affirmer qu'il n'y a pas à s'en préoccuper, tant qu'il n'y a pas danger prochain de consentement à une délectation vénérienne proprement dite. « Neque ab hujusmodi familiaritatibus arceri possunt, neque ab ipsis abstinere tenentur ob commotiones carnales et forte pollutionem. Ratio est quia si hæc sequantur vel sequi prævideantur, præter intentionem sequi dicendæ sunt, et ideo non sunt peccata, quia justa et proportionata causa adest ea permittendi, dummodo præcaveatur consensus. » (Th. Jorio, n° 886). Cappello est du même avis : « Datur enim causa justa ob quam pravus effectus indirecte permittatur » (n° 139). Noldin de même (n° 420).

Ces moralistes sont logiques. Les fiancés ont le droit de s'aimer d'un amour vrai et honnête. Mais l'amour, nous l'avons dit, n'est pas, comme l'amitié, d'ordre purement spirituel. Par conséquent le sentiment qui unit légitimement les fiancés, peut légitimement aussi avoir une expression naturelle dans l'ordre de la sensibilité. Ce sont ces « *oscula, amplexus, tactus, familiaritates* », gestes honnêtes qui procurent une sensation agréable, aliment naturel et nécessaire de l'amour proprement dit.

Une question se pose alors : « Num sponsis liceat capere atque ideo *intendere delectationem sensualem* quæ ex osculis, amplexibus vel tactibus *pudicis oritur ?* » Noldin qui se pose la question, y répond en ces termes : « Si nomine delectationis sensualis intelligitur delectatio venerea, hæc licite intendi non potest, sive magna sive exigua est ; condicio enim sponsorum nullum jus tribuit voluntarie quærendi ejusmodi delectationem, ne exiguam quidem. Quodsi nomine delectationis sensualis intelligitur delectatio quæ non sit venerea, *illicitum non est eam voluntarie capere atque intendere.* Ejusmodi enim delectatio est honesta : siquidem honestus est amor sponsorum et æque honesta sunt signa quibus ille amor ostenditur et fovetur ; ergo honesta est etiam delectatio quæ ex illa ostensione amoris connaturaliter sequitur. Insuper adest ratio sufficiens eam capiendi, relatio nempe sponsorum. Tandem delectatio venerea forte oritura, ex eadem ratione licite permitti potest, modo exclusus sit consensus. » (Noldin, n° 420, 2). Cette opinion ne tombe nullement sous la condamnation portée par Alexandre VII contre cette proposition : « Est probabilis opinio quæ dicit esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quæ ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis », car dans cette proposition (n° 40) il est question de délectation charnelle, c'est-à-dire vénérienne et le mot « sensible » est pris dans le sens de « sensuelle ».

Mais quelle attitude doit tenir le confesseur, dans le cas où des fiancés tomberaient dans le péché à l'occasion de ces familiarités ? Th. Jorio dit : « Probabilius interdici non possunt familiaritates hujusmodi *sub pœna denegandi absolutionem,* si sponsi in iisdem versantes sæpius aut ut plurimum peccant » (n° 888, 2°). Et il en donne la même raison que Noldin qui est du même avis : « Sponsi habendi et tractandi sunt ut constituti in occasione *proxima necessaria :* moraliter enim sponsis impossibile est a visitationibus et alloquio abstinere. » (Noldin, n° 420, 4).

Ces auteurs paraissent évidemment beaucoup plus larges que S. Alphonse. La divergence entre eux et le saint Docteur provient surtout de la différence du point de vue auquel ils se placent. Eux envisagent la question spéculativement et théoriquement. Des baisers, des caresses pudiques sont de soi moralement indifférentes et la délectation sen-

sible, en tant que telle, qu'elles procurent, n'est pas mauvaise. Donc l'éprouver et même la chercher n'est pas illicite moralement ; car tant qu'une sensation ou délectation ne sort pas des limites de son objet propre, elle reçoit de cet objet sa moralité.

S. Alphonse, lui, se place au point de vue pratique. Il a constaté que ces familiarités, théoriquement innocentes, ont une tendance presque fatale à sortir de l'ordre purement sensible pour glisser dans l'ordre sensuel et charnel « quæ suapte natura ad copulam ordinatur ». En effet, dit-il, « aspectus et colloquia inter sponsos sunt incentiva ad peccandum : estque moraliter impossibile, ipsos invicem conversari et non sentire stimulos ad eos turpes actus qui tempore matrimonii deinde succedere debent... *Id nimia experientia patet :* nam ex centum adolescentibus vix duo aut tres in occasione a mortalibus invenientur immunes. » (*Praxis Confes.*, n° 64-65). « *Nimia experientia patet* » : voilà le mot décisif pour S. Alphonse. Alors que les autres envisagent ce qui découle « ex osculo et amplexu aut familiaritate *secundum se* », le saint lui, envisage ce qui découle « ex osculo et amplexu aut familiaritate *qua tali* ».

C'est pourquoi tous les moralistes sans exception sont d'accord pour affirmer que puisque le péril existe et qu'il est grand, des précautions sérieuses s'imposent aux fiancés. Les fréquentations ne doivent pas être entreprises à l'insu et, à plus forte raison, contre le gré des parents. Elles ne doivent pas commencer trop longtemps avant le mariage et surtout ne pas se prolonger pendant des années. Les fiancés ne doivent pas chercher à se voir seul à seule, dans leur chambre, ou dans des endroits écartés, la nuit, loin de tout regard : « Id enim si non fortuito sed consulto fiat, nonnisi ex causa libidinis aut cum summo periculo fiet ». (Merkelbach, p. 78). Ils doivent se montrer d'autant plus prudents que la date du mariage approche : « imaginatio matrimonii breviter secuturi libidinem commovet et timor prægnationis evanescit. » (*Ibid.*). Surtout les fiancés doivent employer fréquemment et avec ferveur les moyens surnaturels : prière, confession, communion, qui les aideront à garder et à développer un amour chaste.

* *

Donc, en pratique, tous les moralistes en reviennent plus ou moins à la doctrine de S. Alphonse et concluent comme Cappello : « In hac re, *severius* procedant parochus et confessarius » (n. 142).

Telle est la doctrine catholique. Elle est simple et peut se ramener à ces trois principes :

1° Les fiancés n'ont aucun droit à tout ce qui serait, pour des personnes non mariées, un péché extérieur ou intérieur de luxure consommée ou non.

2° Les fiancés ont droit à toutes les manifestations honnêtes qui leur permettront de mieux se connaître et qui serviront à signifier et à entretenir leur amour mutuel.

3° Sont permises aux fiancés certaines familiarités qui, bonnes de leur nature, ou du moins indifférentes, peuvent néanmoins avoir un double effet, l'un bon, l'autre mauvais, pourvu qu'ils aient une cause juste et proportionné de se livrer à ces familiarités et qu'ils n'aient en vue que le bon effet, conformément aux règles données par les moralistes à propos du volontaire indirect.

Quant aux règles pratiques exposées ci-dessus sur le nombre et la durée des visites, sur quelques-unes des précautions à prendre pour écarter le danger de pécher, il faut reconnaître qu'elles ont été formulées pour une société différente de celle d'aujourd'hui.

C'était l'époque ou l'idéal de l'éducation familiale et paroissiale était de former des jeunes gens et des jeunes filles modestes, soigneusement tenus à l'écart des dangers et occasions que peuvent créer des rapports trop libres entre sexes différents. Une barrière de convenances, regardée comme infranchissable par l'opinion publique, défendait la jeune fille contre la familiarité des garçons. La jeune fille ne devait pas sortir seule...

Ces convenances et ces usages ont été renversés ou profondément modifiés.

Il est bien possible que les nouvelles et parfois très libres façons de se comporter, de s'amuser, de se vêtir, aient plus ou moins blasé sur certaines choses, ceux qui les adoptent, et que le danger de certaines impressions ou tentations s'en trouvent diminué d'autant. Cette liberté d'allures n'est pas nécessairement ni corruptrice par elle-même, ni plus périlleuse que les comportements plus réservés d'autrefois. Mais elle exige un esprit plus averti, une volonté mieux trempée, une âme plus droite, une vertu plus aguerrie, en un mot toute une éducation morale plus en profondeur que jadis. Cette éducation sera donnée, non pas en appliquant trop strictement les normes qui valaient pour les générations antérieures, mais en usant de règles plus larges et plus simples. Au lieu d'insister sur des *recettes*, tâchons de faire admettre les *principes* fondamentaux. Essayons de faire comprendre que la jeunesse est toujours la jeunesse. Si le danger des excitations charnelles se rencontre peut-être moins fréquemment et plus atténué qu'à une époque où les rapports entre jeunes gens et jeunes filles étaient beaucoup moins libres, le fond de leur nature n'est pas changé et il viendra toujours un moment où l'éternel désir touchera leur cœur.

Nous ne tomberons pas dans l'erreur de croire qu'il serait nécessaire pour sauvegarder la morale de maintenir des convenances et des rites qui ne cadrent plus avec les exigences de la vie moderne. Nous serons très accueillants, très compréhensifs. Nous gagnerons ainsi la confiance de cette jeunesse et le jour où il faudra, en certains cas, dire : *non licet*, notre opposition et sévérité exceptionnelles, feront réfléchir et mettront plus efficacement en garde ceux qui n'auront aucun motif de douter de notre sympathie et de notre largeur d'esprit habituelles [2].

[2] Parmi les nombreuses publications récentes destinées aux fiancés, ou aptes à les préparer, signalons Pierre Dufoyer, *Le mariage* (*Le livre de la jeune fille. — Le livre du jeune homme*), 2 in-12, Casterman ; — Abbé J. Viollet, *Relations entre jeunes gens et jeunes filles*, in-12, Edit. familiales de France ; — Paula Hœsl, *L'éducation sentimentale des filles*, *Jeune fille, si tu veux regarder la vie en face*, 2 vol. in-12, Edit. Spes ; — P. Plus, *Face au mariage*, in-12, Spes ; — P. Charmot, *L'amour humain, de l'enfance au mariage*, in-8, Spes, etc. : — Mg. Csaba, *La vie en fleur :* (2e partie). *Ce qu'une jeune fille du XXe siècle doit savoir*, in-12, Edit. Salvator. : — Des tracts, v. g. : P. Boussemart, *Pour un vrai foyer*,

Q. — Dans la réponse donnée par l'*Ami* (11 mai 1950, n. 19, p. 303) au sujet de l'audition des confessions des religieuses en dehors du confessionnal (v. g. au parloir), il me semble que le rédacteur, en citant le texte de la C.I.C. (12 février 1935), aurait dû d'*abord* distinguer entre le confesseur muni de pouvoirs réguliers et celui qui en est démuni. Il semble qui c'est au *premier* seulement que la Commission reconnaît le pouvoir d'absoudre validement en dehors du confessionnal.

Sommes-nous dans l'erreur ?

R. — *Très certainement.* Nous pensions, sans citer expressément les paroles de la Commission, avoir suffisamment exposé le sens de sa réponse. Mais comme des questions analogues nous avaient déjà été adressées auparavant, nous allons en quelques formules lapidaires rappeler ce qui est indubitablement le droit aujourd'hui :

1° Pour absoudre *validement* une religieuse, il faut avoir reçu une juridiction *spéciale*.

2° Possèdent *habituellement* cette juridiction spéciale les confesseurs : *ordinaire* (can. 520), *individuel* (can. 520, § 2), *extraordinaire* (can. 521, § 1), *adjoint* (ou suppléant, can. 521, § 2).

3° Même dépourvu de cette juridiction *spéciale*, tout prêtre *approbatus pro mulieribus*, absout validement une religieuse dans les *deux* cas prévus respectivement par le canon 522 (*ad conscientiæ tranquillitatem*) et par le canon 523 (confesseur de *maladie grave*).

4° C'est le canon 522 qui a donné lieu au plus grand nombre d'interprétations et de précisions. Selon les dernières décisions de la C. I. C. et d'après les termes clairs du Code, il est aujourd'hui indubitable :

— *a*) qu'un des confesseurs cités ci-dessus comme possédant une juridiction « spéciale » (ci-dessus, 2°), pourra absoudre *validement* (nous ne disons pas toujours « licitement ») une religieuse *partout*, en tout lieu, même en dehors du confessionnal (pourvu évidemment que cet endroit soit situé sur le *territoire* auquel est limitée sa juridiction, dans le cas où cette juridiction serait *territoriale*).

— *b*) Si le canon 522, et, après lui, la *Commission d'interprétation* (C.I.C.) a cru devoir spécifier que la question du *lieu* (local) intéresse la *validité*, c'est uniquement pour le prêtre *démuni de pouvoirs spéciaux* (ci-dessus 3°, c.-à-d. le confesseur « occasionnel », *ad tranquillitatem conscientiæ*). Il suffit qu'il soit approuvé « *pro mulieribus* » (mais non « *pro religiosis* »).

— *c*) *Pour celui-là seulement*, et pour lui *seul* est posée la limitation suivante : s'il confesse *en dehors* de l'église ou de l'oratoire, ou *en dehors* du lieu *légitimement* désigné pour les confessions (v. g. le parloir), ou encore *en dehors* du lieu désigné « per modum actus », conformément au can. 910 (c'est-à-dire en cas d'*infirmité* ou de *vraie nécessité*), la confession est *invalide* (C.I.C., 12 février 1935).

Mais cette irritation n'atteint nullement la confession entendue, même indûment (illicitement) par un prêtre « habilité » pour l'absolution des religieuses. En effet, la décision de la C.I.C. (1935) ne vise que le cas du canon 522, donc le prêtre *démuni* de pouvoirs spéciaux.

Aucun doute, ni hésitation n'est possible.

A. B.

Q. — Une religieuse, *obligée de garder la chambre*, fait appel à un curé de la localité voisine pour se confesser. Celui-ci, qui n'a pas de pouvoirs spéciaux pour la confession des religieuses, *refuse* en disant qu'il ne pourrait l'entendre *ni licitement, ni même validement* attendu qu'elle ne peut se rendre *à l'église*.

La raison alléguée est-elle juste ? Et qu'en aurait-il été si le curé en question avait accédé à la demande de la religieuse ?

R. — 1° On notera d'abord que si cette religieuse était maintenue « en chambre » pour cause de maladie *grave* (même sans qu'elle soit en danger de mort), tout prêtre *pro mulieribus approbatus*, était habilité à entendre validement et licitement sa confession, aux termes du canon 523.

Mais supposons — ce qui est plus probable d'après le libellé de la consultation — qu'il ne s'agisse que d'une confession « ad tranquillitatem conscientiæ », prévue au canon 522.

2° En ce qui concerne la *validité* de la confession : *a*) il importe peu que la religieuse aille trouver (*adeat*) le confesseur, ou que celui-ci vienne à elle (*Com. d'interprétation*, 28 déc. 1927) ; *b*) mais le confesseur doit être *pro mulieribus approbatus*, can. 522 ; *c*) il est entendu que le *lieu* de la confession intéresse la *validité* de l'absolution (*in loco ad confessiones mulierum vel religiosarum legitime destinato*) *Com. d'interprét.*, 26 déc. 1927 ; *d*) mais il est non moins certain que ce « lieu légitime » *peut* être aussi, accidentellement et occasionnellement tout endroit où il serait *licite* (aux termes du canon 910) de confesser des femmes (Com. d'interprét., 12 février 1935).

D'où la règle que nous avons formulée dans les femmes (*Com. d'interprét.*, 12 février 1935). *validement* (dans les conditions prévues au canon 522) par un prêtre dépourvu de pouvoirs spéciaux, *partout* où ce prêtre, *pro mulieribus approbatus*. absoudrait *licitement* une femme ».

Or, il est clair, d'après le canon 910, qu'une femme peut être absoute *licitement* en dehors de l'église ou du confessionnal « pour une raison d'infirmité ou de vraie nécessité » (*ex causa infirmitatis aliave veræ necessitatis, et adhibitis cautelis quas Ordinarius loci opportunas judicaverit*). La religieuse en question, retenue en chambre par l'infirmité, pouvait donc être absoute *validement* (*adhibitis cautelis consuetis*) par tout prêtre « pro mulieribus approbatus ».

3° Elle pouvait l'être aussi *licitement* pour toute cause raisonnable et plausible (par ex. au moins *ad suæ conscientiæ tranquillitatem*, lequel motif est toujours présumé) ; sont seuls à exclure les motifs de caprice et de fantaisie.

A. B.

Pendant les fiançailles, *Vous venez de vous fiancer* (59, rue de la Monnaie, Lille) ; — une revue (qui peut ne pas convenir en certains milieux) : *Filles et garçons*, « en face de l'amour et du mariage », 6 numéros par an : 500 fr. Edit. Familiales de France (86, rue de Gergovie, Paris-14e) ; *L'Anneau d'Or* (tous les 2 mois, 9, rue Gustave-Flaubert, Paris-17e) est pour les foyers.

LITURGIE

Q. — Au moment de purifier les linges d'autel de notre chapelle, des avis différents ont été émis au sujet de ce qui est exigé et de ce qui est permis.

Les uns : — une décision récente permet de se contenter d'une seule eau pour cette purification.

D'autres : — nous ignorons cette décision ; d'après les rubriques, il faut que le prêtre passe le linge par trois eaux successives, avant de le donner à des laveuses profanes.

Quelle est la pensée de l'*Ami du Clergé ?*

R. — Aucune rubrique ne prescrit une triple purification des linges sacrés. Les auteurs (S. Alphonse, Gavantus, Bauldry et, de nos jours, Gasparri) *recommandent* de les laver dans trois eaux distinctes avant de les faire blanchir. Ils font remarquer toutefois que cette triple lotion, faite par un ecclésiastique *in sacris*, n'est pas de précepte, et qu'après une seule on pourrait donner ces linges à blanchir.

Le document officiel le plus récent est... le Code, can. 1306, § 2, dont voici la teneur :

« Les purificatoires, les pales et les corporaux qui ont servi au sacrifice de la messe ne doivent pas être donnés à laver à des laïques, même religieux, avant qu'ils n'aient été lavés d'abord par un clerc dans les Ordres majeurs ; l'eau de ce premier lavage doit être jetée dans la piscine ou, à défaut, dans le feu ».

Q. — Dans une chapelle publique, qui tient lieu de chapelle de secours pour le quartier de la paroisse où elle est située — et qui a sa patronne propre — peut-on user du privilège dont jouissent les églises paroissiales et solenniser sa fête le dimanche qui suit, par offices chantés, bien entendu ?

R. — Répétons encore une fois qu'une église ou un oratoire n'a pas de patron, mais un *titulaire*. Le mode d'élection, les privilèges, la qualité, la persistance, etc., tout concourt à les différencier l'un de l'autre.

Un oratoire (public ou semi-public) consacré ou solennellement bénit peut-il célébrer la solennité de son titulaire, le dimanche qui suit la fête ? *Oui*, dans les conditions fixées par les rubriques du Missel (*Addit.*, tit. IV, n° 3).

1° Si ce dimanche se trouve être un dimanche *mineur* et s'il n'est pas en occurrence avec une fête double de 1re classe, on pourra *chanter* une messe et dire *une* autre messe basse de la solennité. On ferait seulement mémoire d'une fête double de 2e classe, double majeure *du Seigneur* [1], du dimanche (dont on dira le dernier évangile), d'une vigile ou d'une octave privilégiées.

2° Si ce dimanche se trouve être un dimanche majeur [2] ou si l'on célèbre une fête double de 1re classe, les messes de la solennité sont *prohibées*. Mais on peut ajouter l'oraison de la solennité à celle de la messe *chantée* et d'*une* autre messe basse, et sous la même conclusion. Toutefois cette addition est interdite aux fêtes primaires du Seigneur doubles de 1re classe dans l'Eglise universelle [3]. Les mémoires à faire à ces deux messes sont simplement les suivantes : celles d'une fête double majeure *du Seigneur* et d'une vigile ou d'une octave privilégiées.

[1] V. g., dans le calendrier de l'Eglise universelle, l'Exaltation de la Sainte Croix (14 septembre), la dédicace des basiliques SS. Pierre et Paul (18 novembre).

[2] Les quatre de l'Avent et les dimanches de la Septuagésime au dimanche *in Albis* inclusivement.

Q. — 1° Ce que dit l'*Ami*, à propos du *Gloria* à la messe votive de la Sainte Vierge dite le samedi (1947, p. 621), est-il certain ? Il me semble que les *Ephemerides Liturgicæ* (1948, p. 116-119) sont d'un avis contraire.

2° Comment convient-il de faire concorder entre elles les solutions données par l'*Ami* au sujet de certaines messes privilégiées de *Requiem* (1950, p. 127 et p. 330-331) ?

R. — 1° Le rédacteur de la réponse insérée dans l'*Ami* en 1947 (p. 621, ad IV) a sans doute été abusé par l'auteur qu'il cite à l'appui de son affirmation. Nous pensons, avec bon nombre d'autres, que le *Gloria* doit se dire à toute messe *votive* de la Vierge célébrée le *samedi* et non pas seulement à la messe « de S. Maria in sabbato » (cf. Rub. gen. Miss., tit. VIII, n° 4, qui traite des messes *votives*).

On ne peut célébrer une messe votive de la Vierge, le samedi, que si l'office est semi-double (une fête simple serait seulement commémorée à l'office *de B. M. V. in sabbato*, dont la messe correspondante ne peut être considérée comme votive). On a le choix (en ne considérant que le calendrier de l'Eglise universelle) entre quatre messes votives : celle dite *de B. M. V. in sabbato*, celle des Sept-Douleurs, celle de l'Immaculée Conception et celle du Cœur Immaculé. On ne voit pas pourquoi le *Gloria* ne serait dit qu'à la première, à l'exclusion des trois autres. Ce n'est pas le formulaire de la messe qui le demande, mais bien le *jour* où on la célèbre (sinon, il faudrait le dire, ce que personne n'oserait soutenir, même quand on célèbre la messe *Save, sancta Parens* un jour autre que le samedi).

2° La solution donnée dans l'*Ami* 1950, p. 127, col. 2, nn. 2 et 3, doit être corrigée par ce qui est dit p. 330, la réponse de la p. 127 ne tenant pas compte du décret du 1er mai 1942. D'ailleurs, à la p 330 (fin de l'avant-dernier alinéa) il est dit expressément qu'il faut corriger l'enseignement de la p. 127.

Q. — Lors des dernières processions du T. S. Sacrement pour la Fête-Dieu, j'ai vu un joli reposoir agrémenté d'une demi-douzaine de petites filles costumées en anges. C'était gracieux, et les enfants étaient ravies. Mais j'ai un vague souvenir que cette pratique aurait été blâmée et même interdite par une décision romaine. L'*Ami* voudrait-il dire si ma mémoire est fidèle sur ce point ou si je suis victime d'un rêve ?

R. — Une procession du Très Saint Sacrement doit avoir avant tout pour but de rendre à la Sainte Eucharistie l'honneur et le culte qui lui sont dus, et non d'offrir un spectacle pieux à la foule des assistants. On dira peut-être que la présence de ces « anges » incarnés ornant le reposoir, dans une attitude d'adoration sans doute, avait précisément pour objet d'honorer Notre-Seigneur. Nous répondrons en demandant : l'attention des fidèles n'a-t-elle pas été détournée du Saint Sacrement et portée en premier lieu vers la décoration vivante du reposoir ?

[3] Noël, Epiphanie, Pentecôte, Trinité, Christ-Roi.

Quoi qu'il en soit, voici ce qui est permis et ce qui est défendu :

1° On ne peut admettre dans *aucune* procession (celles du Saint-Sacrement ne font pas exception) des enfants « utriusque sexus », des jeunes gens, des jeunes filles costumés en anges, en vierges, ou en différents personnages portant des symboles religieux, par exemple les instruments de la Passion ou du martyre d'un saint, ou représentant des scènes de l'Ecriture ou de la vie des Saints. Les motifs invoqués par la S. C. des Rites pour interdire les représentations de ce genre sont qu'elles distraient plus les fidèles qu'elles ne les portent à la piété : « ideo, in posterum prohibendum esse, ne dicti pueri puellæque aliquo modo admittantur » (S.R.C., 1948). « Omnia illa de medio tollantur, et juxta laudabilem cæterarum regionum consuetudinem supplicationes hujusmodi in posterum, sine ullo accessorio prædicto et pro sola devotione ducantur » (2879).

2° Cependant, il est laissé au jugement de l'Ordinaire du lieu d'admettre dans la procession du T. S. Sacrement des enfants *parés en anges*, jetant des fleurs ou portant de l'encens, des raisins et des épis de blé devant le Saint-Sacrement (S.R.C , 3324 · 3935, ad I).

Un reposoir peut, certes, être orné de fleurs et de lumières. Mais on ne doit y placer ni croix ni statue, encore moins le transformer en tableau vivant. Aussi, la décoration que vous avez vue est-elle non seulement à déconseiller, mais encore à proscrire absolument.

L'AMI DU CLERGÉ ET LES LIVRES

Karl BARTH

d'après un ouvrage récent [1]

On parle beaucoup, même dans les milieux catholiques, du mouvement théologique protestant qu'évoque le nom de Karl Barth.

Pourtant Barth n'est pas un isolé ; il est le représentant le plus en vue de ce que les Allemands appellent la « théologie dialectique ». Qu'est-ce donc que celle-ci ?

Elle est avant tout une réaction contre un ensemble de positions prises par la théologie protestante allemande depuis Schleiermacher, au début du XIX^e^ siècle. A cette époque, sous la pression du kantisme qui, niant toute possibilité de connaître la réalité cachée (*noumène*) sous les apparences (*phénomènes*), rendait impossible la démonstration proprement dite de l'existence de Dieu, toute la théologie protestante, dite « libérale », s'était rabattue sur une saisie de Dieu par l'*expérience* personnelle et le sentiment. Négligeant la transcendance qui rendait Dieu inaccessible, on voulait le trouver dans une immanence qui le mette à portée d'un contact intérieur à l'homme. La spéculation hégélienne s'en donnait à soi-même une représentation où l'idéalisme subjectif s'épanouissait sans frein ; Ritschl retouchait Schleiermacher et demandait que l'expérience religieuse décisive ne soit pas celle d'un individu, mais celle d'une collectivité, d'une église. Ceci ramenait une partie des théologiens « libéraux » à une étude purement historique de la Bible, considérée comme l'expression de la plus vaste et la plus importante des expériences religieuses de l'histoire humaine, tandis qu'une autre partie (dont Harnack fut le plus illustre coryphée) proposait de trouver un critère de la valeur relative des religions, dans leur élévation morale purement humaine.

Contre tous ces systèmes *immanentistes* qui *simplifient* le mystère divin en le ravalant au niveau d'une expérience humaine, la « théologie dialectique » s'insurge. Il faut rendre à Dieu sa transcendance ; et si, en le faisant, on se trouve devant le mystère, s'il est impossible de faire concorder entre elles des vérités démontrées, mais opposées, le théologien dialectique ne s'en effraiera pas ; il ne suivra ni la scolastique protestante dans ses essais d'harmonisation par angles arrondis, ni les prétentions hégéliennes de parvenir à la conciliation des contraires dans une synthèse plus haute ; il renoncera à se laisser guider par un seul fil conducteur ; il admettra d'être conduit par des lignes parallèles, semblables à des rails qui ne se rejoignent jamais, ou même par des lignes aussi divergentes qu'une verticale et une horizontale ; il justifiera ainsi son nom de *dialectique* en gardant dans son système des thèses contradictoires, comme dans un *dialogue* sans conclusion où chaque interlocuteur reste sur ses positions.

De cet exposé à grands traits d'un mouvement théologique où chaque penseur apporte sa note particulière dans des analyses détaillées, souvent difficiles à exprimer en langage clair, on peut conclure : 1° que cette « dialectique » nouvelle a raison de rejeter l'immanentisme d'origine kantienne qui a empoisonné le protestantisme pendant plus d'un siècle, et 2° qu'elle a dépassé la mesure en mêlant à l'idée juste d'une transcendance divine des éléments divers dont elle n'a pas su dominer les apparentes contradictions.

Le représentant le plus en vue de ces tendances est Karl Barth [2]. D'abord disciple enthousiaste de Harnack et partisan du « libéralisme » en théologie, il réalisa dans sa propre vie spirituelle la courbe dont nous venons de retracer le déroulement historique et se trouva finalement en opposition formelle avec l' « immanentisme » et le vide religieux du système « libéral ». Mais ses vues sur la transcendance divine, conçue d'une façon trop absolue, le conduisirent à méconnaître les conditions dans lesquelles Dieu pouvait entrer en contact avec ses créatures et surtout avec l'homme. Tout son effort tendit, non à sortir de cette impasse, mais plutôt à faire comprendre qu'on pouvait y demeurer sans inconvénient grâce à la « Théologie dialectique » et parvenir au salut tout en restant aveugle devant le mystère incompréhensible et même contradictoire. La théorie de la « Parole de Dieu » est au centre de ses essais d'explication.

[1] Jérôme HAMER, O. P. — **Karl Barth.** *L'occasionalisme théologique de Karl Barth. Etude sur sa méthode dogmatique.* — In-8 de 298 p. — Paris, Desclée de Brouwer, 1949.

[2] Parmi les autres protagonistes du système, on peut citer : Henri Barth, Thurneysen, Brunner, Gogarten, Baltmann.

Cette Parole, que Dieu prononce, reste dans le domaine de la transcendance absolue. Elle peut cependant réaliser un certain contact avec les hommes, mais sans entrer dans le plan humain, à la manière dont la foudre, en un instant très bref, peut toucher, dans un mouvement de descente *verticale linéaire*, la *surface* indéfiniment étendue et *horizontale* d'une plaine terrestre : ainsi la Parole atteint l'humanité sans s'y mêler ; elle n'est ni incarnée, ni rédemptrice au sens théologique usuel , pour la discerner, il n'existe aucun critère *direct* proprement dit : il en est d'indirects, qui ne la contiennent cependant pas : ce sont la *Bible*, dont la valeur et le sens peuvent, à leur tour, trouver un certain appui dans le critère que constitue la prédication de l'*Eglise*. Ainsi Barth essaie-t-il de rétablir tant bien que mal le contact de l'âme avec Dieu par la Bible, et en cela il reste fidèle à l'essence du Protestantisme primitif. Il lui reste fidèle également par l'aisance avec laquelle il tolère dans ses développements la présence d'affirmations inconciliables, ce qui le conduit fréquemment à d'insolubles paradoxes dont ses lecteurs ne se satisfont pas toujours aussi facilement que lui. Mais il est nécessaire d'ajouter que la théologie de Barth n'est pas encore arrivée à son terme, et qu'elle se développe d'après ses données propres dont la variété hétérogène ne permet pas de prévoir sur quelles positions elle fixera sa tente d'un jour et — peut-être — sa définitive demeure.

Ces brefs aperçus pourront servir d'introduction à la lecture du livre du R. P. Hamer. Les trois premières parties expliquent : 1° ce que Barth entend par la « Parole de Dieu » ; 2° comment la Bible en est « le critère humain et provisoire », et 3° quel rôle joue la prédication de l'Eglise par rapport à la Parole et à la Bible. La 4e partie dégage, autant que faire se peut, les « principes » barthiens ; le principal, aux yeux du P. Hamer, est un « occasionalisme » qui synchronise la « Parole de Dieu » et l'acte humain, mais sans influence directe de la première sur le second ; l'auteur montre ensuite leur origine historique qu'il rapporte principalement à Kierkegaard et il termine en en faisant une critique, rapide mais solide, à l'aide des fermes données de la théologie catholique. En étudiant l'œuvre du P. Hamer on pourra dégager, sinon une *synthèse* indiscutable de la pensée puissante de Barth, du moins des *notions* assez approfondies sur les principales lignes de sa doctrine fuyante et disparate, avec ses cheminements souvent déconcertants et son vocabulaire où le sens usuel des mots est violemment forcé.

F.-M. C.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Enchiridion indulgentiarum. Preces et opera... indulgentiis ditata et opportune recognita. — In-16 de XVI-680 p. — Romæ, Typis polyglottis Vaticanis, 1950.

La précédente édition de ce recueil officiel des indulgences parut en 1938. Elle est épuisée et l'on profite d'un nouveau tirage pour une revision importante de l'ouvrage.

Rappelons d'abord son but : donner le texte authentique et complet de toutes les indulgences actuellement concédées par l'Eglise à tous les fidèles ou à certains groupes de fidèles. On n'y trouve cependant pas les indulgences liées à la bénédiction qu'un prêtre ayant faculté spéciale donne à certains objets (par ex. au rosaire), ni celles que l'on gagne en se faisant inscrire à une association pieuse, ou sont attachées à la visite d'un lieu ou d'un sanctuaire déterminé. Sur ce dernier point, exception est faite pour la visite des lieux saints de Rome : les indulgences qu'on y peut gagner sont indiquées en appendice.

Dans les limites ainsi fixées, le recueil est exhaustif et fait loi. Toutes les indulgences, même celles qui auraient été jadis concédées authentiquement, mais qui ne se trouvent pas ici, sont abrogées. Toutes celles qui y sont mentionnées, même si elles sont nouvelles, sont authentiques.

Le texte, les explications, les notes sont en latin ; quant aux prières, elles sont reproduites dans la langue dans laquelle elles ont été approuvées et indulgenciées. En fait, cette langue est très fréquemment le latin et sont seules admises les principales langues européennes.

Voici un aperçu des différences par lesquelles cette nouvelle édition se distingue de la précédente.

Celle-ci arrêtait la liste des indulgences au 31 décembre 1939 ; la nouvelle édition l'arrête au 31 décembre 1949.

Les *Prænotanda* générales (p. VII-IX) sont identiques dans les deux éditions ; mais la nouvelle ajoute un § permettant moins de rigueur dans la supputation d'un *mois* quand il s'agit d'exercices publics accomplis dans une église ou dans des oratoires (publics et semi-publics).

Les *Canons* du Code sont les mêmes ainsi que leurs annotations.

La division de l'ouvrage reste la même : Ire Partie : Indulgences concédées à tous les fidèles (726 prières ou exercices, au lieu de 670) ; IIe Partie : Indulgences concédées à certaines associations particulières (46 au lieu de 38) ; Appendice concernant les lieux saints romains (9 au lieu de 7). Au total, le nouveau recueil contient 781 numéros au lieu de 715 dans le précédent.

Ce nouveau recueil s'impose donc à quiconque veut être renseigné avec exactitude sur les Indulgences actuellement en vigueur dans l'Eglise universelle.

Sur un point particulier, on ne manquera pas de remarquer l'identité de la formule qui introduit la concession d'indulgences pour les prières que le prêtre récite *avant* la messe et pour celles qu'il récite *après* (*Benedicite*, *Laudate*, ℣℣ et oraisons) : « Preces in Missali Romano pietati sacerdotum propositæ ut dicendæ, pro eorum opportunitate, ante [post] Missæ celebrationem » (nos 747 et 750). Les moralistes sauront en tirer argument pour déclarer que les rubriques relatives à ces prières *avant* et *après* la Messe sont purement « directives » et non « préceptives ». (Cf. Cappello, *De Eucharistia* (1947), n° 763, 4°) et que les omettre « peccatum non est » (*ibid.*, 5°).

L. FANFANI, O. P. — Il diritto delle Religiose. — In-8 de 360 p., 1500 lire. — Rovigo, Istituto Padano di arti grafiche, 1950.

Après la publication de son imposant volume *De jure religiosorum* (cf. *Ami*, 1949, p. 751), le P. Fanfani offre en 3e édition une réduction, en italien, à l'usage des religieuses.

L'avantage principal de cet ouvrage tient à ce qu'il renferme non seulement un commentaire de tous les canons *de Religiosis* (c. 487-681), de ceux du moins qui ont une application dans la vie des religieuses, mais qu'il y ajoute l'explication détaillée des autres canons répartis dans tout le Code et des documents du Saint-Siège qui concernent le même sujet. Ainsi, par ex., sont rappelées et commentées les *peines* (c. 2413) qui sanctionnent les manquements qui seraient commis à propos des visites canoniques ; les obliga-

nons qui résulteraient, pour les religieuses, des biens temporels dont on leur confierait le *dépôt* pour des « causes pieuses » (c. 1516) ; le droit pour les religieuses d'avoir un *cimetière propre* (c. 1208, 1221, 1224, 1227) ; la possibilité de gagner certaines *indulgences* dans leur chapelle propre (c. 929) ; le droit des religieuses missionnaires (c. 252, 295, 296, 307), des sociétés de femmes vivant en commun, mais sans vœux, des Instituts séculiers, etc.

Des *dubia* pratiques sont fréquemment proposés — et résolus — à propos de l'application de certains canons, ou des décisions des Congrégations romaines.

Six appendices donnent le texte : 1° des *Normæ* suivies par la S. C. des Religieux pour l'approbation de *nouvelles congrégations* religieuses ; 2° le questionnaire complet auquel chaque congrégation doit répondre pour le *compte rendu quinquennal* qui doit être envoyé à Rome ; 3° l'instruction sur *la clôture* des religieuses à vœux solennels ; 4° sur la *2e année du noviciat* ; 5° sur l'enseignement de *la doctrine chrétienne ;* 6° les statuts relatifs aux obligations des « *sœurs externes* ».

La clarté du style et de la typographie rendent agréable la consultation de cet ouvrage, véritable somme, qui sera utile aux religieuses, et surtout à leurs Supérieures, à leurs confesseurs, aux Ordinaires.

Notons encore que tous les textes (même les documents cités en appendice) sont en italien. Il faudra faire une revision très attentive des références exprimées en chiffres (ex. : p. XXII, 280 : p. 59, 296, etc.).

D.-J. BLAHER, O. F. M. — **The Ordinary Processes in Causes of Beatification and Canonisation.** — In-8 de xv-277 p. — Washington, The Catholic University of America Press, 1949.

Le P. Blaher, de l'aumônerie militaire des Etats-Unis, commente les canons relatifs aux procès de l'Ordinaire dans les causes saintes. A part les ouvrages de Benoît XIV, le *Codex pro postulatoribus*, la *Collezione di moduli* et le récent ouvrage de Mgr Indelicato, la littérature n'abonde pas sur ce chapitre. L'A. donne, après un historique sommaire comme en contiennent les thèses doctorales, un sérieux commentaire canonique des règles de cette procédure qui rebute parfois les non-initiés. Nous signalons particulièrement les développements qu'il donne sur les « Causes historiques » : c'est une bonne explication pratique des *Normæ* de la S. C. des Rites de 1939 sur ce point.

L'A. indique qu'il faut interpréter strictement le can. 2039, § 1 qui détermine la compétence pour ces procès et rappelle qu'en cas de compétences simultanées, la prévention joue. Il insiste sur les obligations du promoteur de la foi et, pour ce motif, conseille d'en nommer plusieurs afin qu'il y en ait toujours un aux sessions. Il rappelle la nécessité d'au moins six témoins dans les procès de non-culte. Il interprète strictement la définition du culte donnée au can. 1256. Tels sont les points principaux de cette thèse, enrichie de quelques formulaires et d'une bibliographie à jour. Nous n'hésitons pas à la recommander vivement.

M. NOIROT.

Eduardus F. REGATILLO, S. J. — 1. **Institutiones Juris canonici.** — Deux vol. in-8 de 464 et 510 p., 55 et 58 pesetas. — Santander, Ed. « Sal terræ », (3e édit.), 1948-49. — 2. **Interpretatio et Jurisprudentia Codicis Juris canonici.** —In-8 entoilé, de 600 p., 85 pesetas. — Ibid., 1949.

1. — L'éminent professeur de l'Université pontificale de Comillas réédite son manuel de Droit canonique. Les premières éditions, en effet, employées comme texte classique dans les séminaires espagnols et très consultées à l'étranger, ont été rapidement épuisées. Un semblable succès attend certainement cette nouvelle publication encore améliorée. A ne considérer que le nombre relativement bas des pages de ce traité, on pourrait croire que les commentaires y doivent être peu développés ; mais si l'on ouvre les volumes on voit que l'auteur a voulu faire tenir le plus de substance possible dans le minimum de place.

Après des généralités sur le droit et son histoire, le tome I commente les *Normæ generales* et le *De personis.* Laissant les sacrements (qui sont l'apanage des professeurs de morale), le tome II traite du reste des *Choses* et des deux derniers livres du Code. La préoccupation majeure de l'A. est de donner des définitions et des explications claires. Pour cela il a multiplié les paragraphes, les subdivisions, les notes en petits caractères.

Le P. R. n'admet pas le pouvoir qu'aurait l'Eglise de prescrire des actes purement internes. Au sujet de la coutume, il admet la *capacitas,* pour une paroisse et il nie la nécessité de l'*animus se deobligandi* dans le cas d'une coutume *contra legem.* Sur l'usage simultané de deux computations de temps pour un même acte (parce que cet acte peut être considéré sous deux aspects formels différents), p. ex. dans le cas classique de la viande mangée dans la nuit du vendredi au samedi entre le minuit légal et le minuit réel et n'empêchant pas la communion, l'A. critique l'opinion émise en 1922 et 1923 par le rédacteur de l'*Ami* et qui a été exclue par la Commission d'interprétation (29 mai 1947). Au minuit légal, l'obligation de l'abstinence a cessé ; d'autre part l'obligation du jeûne eucharistique ne commence qu'au minuit réel ; par conséquent l'intervallle entre les deux « minuit » est en quelque sorte « *nullius* », telle est, du moins à notre avis, la manière la plus simple d'expliquer ce qui peut, *a priori,* paraître une anomalie.

On ne s'étonnera pas de trouver des développements propres à l'Espagne, p. ex. sur le droit de patronage. Au contraire, dans le *De processibus* on ne traite pas des curés inamovibles car il n'y en a pas dans la péninsule. C'est là un excellent manuel, clair, informé, précis, donnant, à bon escient, des références solides comme preuve des solutions préconisées.

2. — Ce deuxième volume donne les interprétations des canons, d'après les réponses de la Commission chargée de les expliquer authentiquement ou d'après les décisions et les instructions des Dicastères romains ; il occupe facilement le premier rang parmi tous les ouvrages similaires. Les réponses ont été classées selon les canons auxquels elles se rapportent ; la plupart d'entre elles sont accompagnées d'un commentaire pertinent, reproduisant ou résumant celui qui a paru, immédiatement après la publication de ces réponses, dans la revue *Sal Terræ.* Les opinions y sont examinées, les cas concrets résolus, les difficultés exposées avec le maximum de clarté. Lorsqu'il s'agit, par ex., d'une encyclique se rapportant à un canon, le texte du document pontifical n'est évidemment pas donné *in extenso,* mais on trouvera dans ce répertoire toutes les idées qu'elle a énoncées, avec des numérotations, des subdivisions, des applications pratiques.

Un seul exemple : le can. 1971 (sur le droit d'accuser un mariage entaché de nullité), est commenté aux pp. 532-540 : c'est un vrai traité sur l'*habilitas ad accusandum.* C'est dire le prix qu'il faut attacher à un semblable instrument de travail.

M. N.

Vincenzo del GIUDICE. — **Nozioni di Diritto canonico.** — In-8 de 260 p., 9e édit. — Milan, Giuffrè, 1949.

Professeur de droit canonique de l'Université d'Etat, de Rome, l'A. nous donne une nouvelle édition de son manuel, transformée et mise à jour avec un soin tout particulier (v. g. on y trouvera le discours du Pape sur l'insémination artificielle, prononcé juste avant la paru-